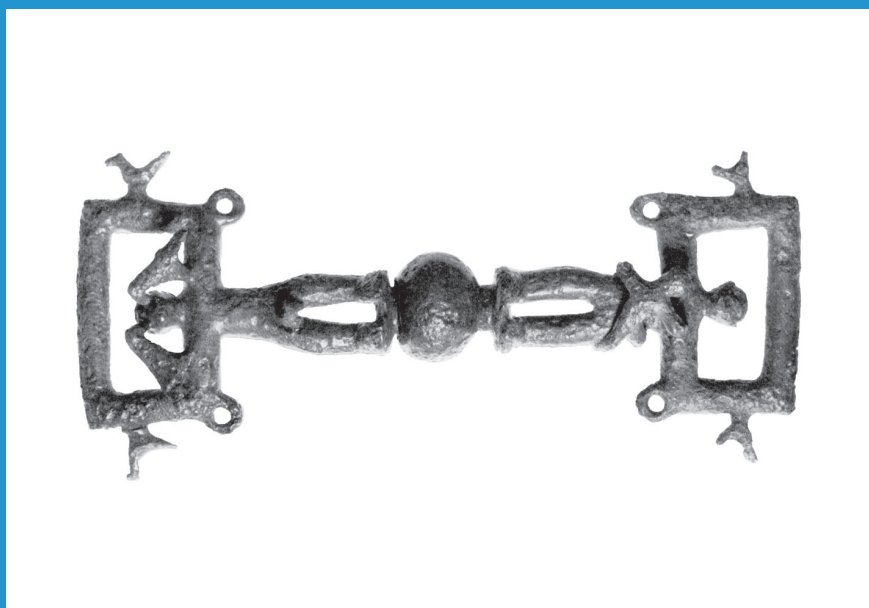
Quaderni di

ARISTONOTHOS

Rivista di studi sul Mediterraneo antico

7

Sulle sponde del Tirreno

Scritti di archeologia in memoria di Alessandro Bedini

A cura di
Federica Cordano
Giulia Brioschi

Alessandro Bedini 8.02.1941-5.02.2021

Sommario

EPITETI DIVINI DELLA CREAZIONE E DELLA VITTORIA

Adriano La Regina

RIASSUNTO: Gli epiteti Genetrix e Primigenia riflettono una concezione divina della creazione rivelando un antico rapporto tra i culti di Venere e della Fortuna. Una *sors* iscritta del Museo di Arezzo indica che il culto di Venus Genetrix ha un precedente in quello dell'etrusca Turan Farthan e un dischetto plumbeo con il nome di Fortuna documenta che intorno al 200 a.C. si praticava a Clusium il culto di questa divinità. Nel problematico epiteto di Venere *Frutis* e nella denominazione del suo santuario a Lavinio, il *Frutinal*, attestati da Festo e da Solino, è possibile riconoscere le forme alterate di *Erucis* ed *Erucinal*, come era stato già proposto nel Cinquecento. Questo consente di datare l'introduzione del culto di Venere Erucina nel Lazio in epoca anteriore alla prima guerra punica e non nel corso della seconda, come si sostiene abitualmente. Una diffusione del culto nei territori dei *socii Italici* si ebbe intorno all'anno 240 con la costruzione di edifici sacri finanziata con i proventi della guerra per compensare quelle popolazioni del contributo nel conflitto contro Cartagine.

PAROLE CHIAVE: Venus Genetrix; Fortuna Primigenia; Frutis; Frutinal; Venus Victrix; Venus Erycina.

ABSTRACT: The epithets Genetrix and Primigenia reflect a divine conception of creation, revealing an ancient relationship between the cults of Venus and Fortune. An inscribed sors, a lot, in the museum of Arezzo indicates that the cult of Venus was preceded by that of the Etruscan Turan Farthan; a lead disc inscribed with the name of Fortuna documents that, around 200 BC, her cult was practiced in Clusium. In the problematic epithet of Venus *Frutis* and in the denomination of her sanctuary in Lavinium, the *Frutinal*, cited by Festus and Solinus, it is possible to recognize the altered forms of *Erucis* and *Erucinal*, as had already been understood in the sixteenth century. This allows us to date the introduction of the cult of Venus Erucina in Latium prior to the First Punic War and not during the Second Punic War, as is usually claimed. A spread of the cult in the territories of the *socii Italici* took place around 240 BC with the construction of sacred buildings financed with the proceeds of the war, to compensate those people for their contribution in the conflict against Carthage.

KEYWORDS: Venus Genetrix; Fortuna Primigenia; Frutis; Frutinal, Venus Victrix; Venus Erycina.

Spunti offerti sia da studi che risalgono a secoli passati ma caduti in oblio, sia da recenti ricerche talvolta parimenti trascurate, sollecitano qualche riconsiderazione su aspetti di natura funzionale insiti in alcuni epiteti di due divinità, Venere e Fortuna. La formazione dei predicati *Genetrix*, *Primigenia*, *Νικηφόρος*, *Victrix*, ha avuto una storia complessa, nella quale deve aver svolto un ruolo anche la cultura etrusca. Una ambigua contiguità concettuale, insita in queste figure, si è gradualmente affermata a Roma nella religiosità pubblica. Se ne possono ritracciare le origini nel culto della Mater Matuta e della Fortuna, abbinate nei templi gemelli del Foro Boario. La leggenda di Enea si è innestata su questa tradizione influendo sull'uso ideologico delle divinità mediante l'introduzione della dea di Erice a Lavinio già intorno al 300 a.C., quindi circa un secolo prima di quel che comunemente si crede per la sua adozione a Roma, e poi in altre parti d'Italia dopo la prima guerra punica. La ripresa dell'interesse romano per l'Afrodite Erucina durante la seconda guerra punica e nei decenni successivi sancisce la definitiva accezione di Venere come divinità propiziatrice di vittoria.

GENETRIX, ΓΕΝΕΤΕΙΡΑ.

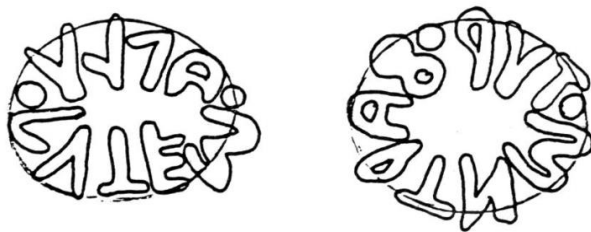
Alla vigilia della battaglia di Farsalo Cesare aveva invocato Venere, sua progenitrice, πρόγονον nelle parole di Appiano, e aveva fatto voto di costruire un tempio per lei, 'portatrice di vittoria', Νικηφόρος, se egli avesse sconfitto Pompeo[1]. In quell'occasione Cesare adottò la parola d'ordine 'Venere Vincitrice'[2], e questo conferma che l'appellativo Nikephòros, riportato da Appiano nel descrivere il voto pronunciato alla mezzanotte tra i

---

[1] Appian., *B.C.* II, 10, 68.
[2] Appian., *B.C.* II, 11, 76.

giorni 8 e 9 agosto del 48 a.C., era stato usato come vero e proprio epiteto cultuale. Appena poco più di due anni dopo, il 26 settembre dell'anno 46, quando Cesare dedicò il tempio, l'edificio non era del tutto finito e anche il Foro era ancora in costruzione; persino la statua di culto, affidata all'opera di Arkesilaos, fu consacrata incompiuta[3]. Nel frattempo, Cesare aveva modificato i suoi intenti e la Venere cui era stato eretto il tempio non ebbe più l'appellativo di 'Vincitrice', secondo il voto di Farsalo, bensì di 'Genitrice'[4]. I motivi del cambiamento sono chiari: la vittoria era definitiva ma era stata ottenuta in una guerra civile; né Cesare né il senato intendevano celebrarla in modo trionfale[5]. Quel che ora premeva, per glorificare la rappresentazione del potere, era la costruzione di una genealogia divina[6]. Venere ben si prestava con il nuovo epiteto ad essere glorificata non solo come progenitrice della *gens Iulia* ma anche del popolo romano. La devozione dei Giulî nei confronti della dea era del resto di antica data: già nel II secolo due antenati di Cesare l'avevano fatta raffigurare su loro coniazioni monetali[7]. La possente immagine della *Aeneadum genetrix* doveva essersi dunque diffusa nella cerchia cesariana insieme con la definizione di Ennio, *Venus genetrix patris nostri*[8], che a Lucrezio aveva dato ispirazione, offrendo al nuovo culto il prestigio necessario per ottenere la più ampia adesione dei ceti emergenti. Echi certi della poesia di Lucrezio sono stati per altro riconosciuti nel lessico e nella fraseologia dei *Commentarii* di Cesare da C.B. Krebs[9]. Nella tradizione religiosa romana *Genetrix* non era mai stato usato come epiteto, né per Venere né per altra divinità[10].

Venus Genetrix: un culto nuovo per Roma, dunque. E non vi erano altrove, in Italia o in Grecia, figure divine che potevano averlo suggerito? Il modello, di certo, non era greco. La corrispondente forma greca dell'epiteto, γενέτειρα, ha qualche rara attestazione in relazione ad Afrodite negli Inni orfici (οὐρανία, πολύμνε, φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη, ποντογενής, γενέτειρα θεά)[11], in scritti di magia (ἀφρογενὴς Κυθέρεια, θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν)[12], in Nonno (γενέτειρα Ἀφροδίτη)[13], ed è parimenti qualificazione di altre divinità (Ilizia, Artemide), mai tuttavia come epiteto cultuale. D'altra parte, l'adozione di caratteri formali greci nella raffigurazione della dea, in ampia misura presumibili comunque si voglia immaginare l'opera di Arkesilaos, non comporta anche la grecità del modello religioso[14].

Una corrispondenza con Venus Genetrix si trova invece nella religiosità etrusca. In un saggio sulla mantica oracolare in Etruria A. Maggiani ha pubblicato un ciottolo siliceo iscritto con lettere a rilievo del Museo di Arezzo[15] riconoscendovi uno strumento per la pratica della litobolia, databile in un arco di tempo compreso tra il III e il II secolo[16]. È di forma lenticolare e reca sulle due facce un testo etrusco di due parole per lato, chiaramente leggibili, così trascritte da Maggiani:

aplu · puteś · / tur · fartnś ·

[3] Plin., *N.H.* XXXV, 156.
[4] Appian., *B.C.* II, 4.28: Γενέτειρα.
[5] WEINSTOCK 1971, p. 81.
[6] ULRICH 1993, p. 67.
[7] WEINSTOCK 1971, p. 17.
[8] Enn., *Ann.* 52 V. = 58 Sk.: *Te sale nata precor, Venus et genetrix patris nostri*; per *†saneneta* mantengo il testo di VAHLEN, vd. *infra*, nota 11: ποντογενής; per altre interpretazioni cfr. TIMPANARO 1970, p. 360.
[9] KREBS 2013, pp. 772-779.
[10] WEINSTOCK 1971, pp. 83-90.
[11] QUANDT 1962, n. 55; cfr. FAGGIN 1991, pp. 142-143.
[12] PREISENDANZ - HENRICHS 1973, 4, 2911-2912.
[13] Nonn., *Dion.* XLVI, 351.
[14] Si veda DENTI 1982, pp. 158-174.
[15] RIX-MEISER, *ET*^{2} Ar 4.5; Museo di Arezzo, inv. 19326; cm 5.1 x 4.5 x 1.5.
[16] MAGGIANI 1994, pp. 68-78; BAGNASCO GIANNI 2000, p. 198, n. 5; JANNOT 2005, p. 31; KLINGSHIRN 2006, p. 141; MAGGIANI 2010, p. 38, fig. 11; BUCHHOLZ 2013, pp. 131-132; RIX-MEISER, *ET*^{2} Ar 4.5, p. 389.

La scrittura è circolare, sicché la trascrizione è necessariamente interpretativa, potendosi anche cambiare la sequenza delle parole e parimenti, nell'eventualità di un testo continuo, si potrebbe invertire l'ordine delle due righe. Maggiani ha indicato giustamente l'intera sequenza, come sopra riportata. Quanto alla struttura testuale, vi ha visto, come più probabili, due proposizioni autonome. La prima potrebbe essere intesa 'di Apollo pizio', con una flessione di gruppo in caso genitivo segnato nella seconda parola; il nominativo, ricostruito, *aplu pute*, sarebbe un prestito greco da Apollo Pythios. La seconda frase, dal significato 'offri a Farthan', sarebbe composta da una forma verbale, *tur*, l'imperativo 'offri', seguito dal teonimo *farθan*, però con la dentale priva di aspirazione e con sincope vocalica: *fartnś*[17]. Avremmo quindi, in tal caso, da una parte il nome della divinità titolare dell'oracolo, dall'altra la prescrizione.

Il teonimo *fartnś* è anch'esso in caso genitivo, e questo rende poco plausibile il significato attribuito alla seconda parte dell'iscrizione. L'interpretazione corretta si deve a M. Cristofani, che ha riconosciuto nelle due parti dell'iscrizione una struttura sintattica parallela con entrambi i nomi in caso genitivo e con abbreviazioni dovute alla ristrettezza di spazio:

aplu(ś) · puteś · / tur(anś) · fartnś ·

Avremmo così due divinità, *aplu* e *turan*, corrispondenti ad Apollo e ad Afrodite, con i rispettivi epiteti *pute* e *fartn*, il tutto in genitivo sigmatico. L'identificazione di *pute* con Πύθιος, o Πυθεύς, è messa in dubbio da Cristofani ma potrebbe essere corretta. Sul significato di *farθan* si era molto discusso ma si era poi ampiamente consolidata l'opinione, di G. Colonna, che si dovesse trattare di un'entità divina, Farthan, identificabile con Genius[18]. Ha invece ben visto Cristofani, riconoscendovi il significato di *genitor/genetrix* e nel sintagma *turan farθan* il nome di una divinità che in latino si configura come Venus Genetrix,[19] una concezione non diversa da quella espressa da *turan ati*[20]. Il nome *turan* è comunque riconducibile alla radice *tur-* portare, e starebbe quindi a designare "colei che offre"[21].

A sostegno dell'interpretazione di Cristofani è un *simpulum* con iscrizione *farθans*, databile tra il IV e il III secolo a.C., rinvenuto a Pyrgi[22]. Si deve quindi arguire che *farθan* sia qui l'epiteto di Turan, divinità che aveva un culto importante nel santuario pirgense, e non un Genius, non altrimenti attestato in quello stesso luogo. Oltre che a Pyrgi, *farθan* compare almeno tre volte nel *liber linteus*[23] in formulazioni variamente intese ma del tutto compatibili con l'interpretazione di Cristofani. Nella sequenza *farθan aiseraś* potrebbe infatti scorgersi un'entità divina assimilabile a una *Mater deum*. Si trovano inoltre, sempre nel *liber linteus,* analoghe forme tematiche con flessione nominale e verbale a Tarquinii (*farθne*)[24], a Volsinii (*farθ*)[25], a Volsinii e Vulci (*farθnaχe*)[26], a Perusia (*farθana*)[27], in contesti diversi nei quali una relazione semantica con la funzione generativa potrebbe essere comunque ammissibile[28]. Il genere maschile di *farθan* non è in alcun modo accertato; è una semplice illazione, consolidatasi mediante l'identificazione con una divinità corrispondente al Genius romano. Nomi di divinità desinenti in *-an* posso essere infatti maschili o femminili[29]. D'altra parte, come è noto, l'etrusco non ha genere grammaticale, anche se in alcune classi lessicali è possibile che suffissi di mozione consentano di costruire il femminile dal maschile[30]; sicché, accordato con *turan*, *farθan* acquisisce

---

[17] MAGGIANI 1994, p. 70.

[18] Colonna ha riproposto e più ampiamente argomentato un'osservazione di M. PALLOTTINO (1963, pp. 128-129), il quale oltre mezzo secolo fa aveva riconosciuto nel verbo *farθnaχe* «seguito dal genitivo del nome paterno e materno una parafrasi del normale patronimico e matronimico»*;* Colonna è poi giunto alla conclusione che Farthan corrisponda alla figura divina del Genius: COLONNA 1980, pp. 161-179.

[19] CRISTOFANI 1993, p. 19, nota 59.

[20] RIX-MEISER, *ET*², OI S.15 (p. 451); per l'identificazione di *turan ati* con Venus Genetrix: BONFANTE 2002, p. 208; THOMSON DE GRUMMOND 2004, p. 355.

[21] SCHILLING 1954, p. 161.

[22] RIX-MEISER, *ET*², Cr 4.15.

[23] *Ll* II 12, V 7, IX 14; edizione testuale: BELFIORE 2010, pp. 29-45; a p. 32, IV 8, sono indicate le integrazioni proposte per una lacuna, tra le quali è anche *[farθan f]leres.*

[24] RIX-MEISER, *ET*², Ta 1.164.

[25] RIX-MEISER, *ET*², Vs 4.1.

[26] RIX-MEISER, *ET*², Vs 0.11; Vc 1.64; Vc 1.92 (2 volte); Vc 1.93.

[27] RIX-MEISER, *ET*², Pe 1.460.

[28] RIX-MEISER, *ET*², *Index*, p. 226.

[29] FIESEL 1922, pp. 30-32; per il genitivo sigmatico in prenomi maschili e femminili, pp. 117-118; nomi di divinità femminili: SCHILLING 1954, p. 161.

[30] FIESEL 1922, pp. 113-117; RIGOBIANCO 2013, pp. 87-182.

una connotazione femminile. Questa ricostruzione restituisce senso al testo di Arezzo e conferma la funzione cleromantica dell'oggetto.

Se infatti si legge *aplu(ś) puteś* / *tur(anś) fartnś,* abbiamo due costruzioni parallele formate entrambe dal nome di una divinità, in particolare di Apollo e di Afrodite in caso genitivo, e dal rispettivo epiteto. Il ciottolo è effettivamente una *sors* per litobolia, come suggerisce Maggiani, ma il testo comporta un responso in forma alternativa per stabilire se il devoto che si apprestava a consultare l'oracolo dovesse recare l'offerta ad Apollo oppure ad Afrodite. La prescrizione sarebbe dipesa dalla pratica mantica, quindi da ciò che si sarebbe letto sulla superficie superiore del ciottolo lanciato su una mensa o entro un recipiente. Il nome della divinità destinataria del dono è espresso in caso genitivo secondo una formulazione di frequente adottata in dediche greche e italiche[31].

L'interpretazione di Cristofani, confinata in maniera sommaria nelle note di un articolo, è sfuggita all'attenzione della critica e merita di essere riproposta per i suoi riflessi in sede storico-religiosa. Apre infatti la strada alla comprensione del ruolo svolto dalla cultura etrusca nell'introduzione a Roma del culto di Venere Genitrice.

Sono ben noti i legami di natura politica tra Cesare e l'Etruria, una regione da lui privilegiata nell'arruolamento di truppe e di ufficiali, dove esistevano ancora consistenti tendenze di tradizione mariana, seppure non più preminenti[32]. Così anche i suoi rapporti con gli ambienti dell'aruspicina, coltivati nei lunghi anni di sacerdozio non potevano essere stati ininfluenti sulla conoscenza di concezioni divine della religiosità etrusca. Pontefice dal 73 a.C., Cesare tenne dall'anno 62 il pontificato massimo, carica che, benché elettiva, era a vita[33]. Non potevano certo essergli sfuggiti gli aspetti riguardanti le divinità etrusche per le quali maggiore doveva essere la sua propensione, come Turan e in particolare Turan Farthan, la Venere Genitrice.

PRIMIGENIA

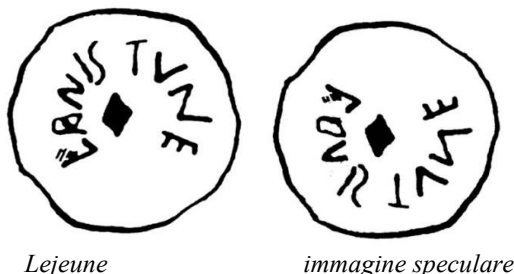
Si può dunque riconoscere nella figura di Venere Genitrice la concezione di una forza generatrice che sovrintende alla genesi di ogni cosa, come era già in Astarte e Afrodite[34], alla cui formazione ha contribuito il modello dell'etrusca Turan. Per queste qualità Venere non è isolata. Un'altra entità, anch'essa femminile e dotata di caratteri assai affini, è entrata nel sistema religioso romano durante l'egemonia etrusca, la Fortuna. L'epoca e i modi in cui si è affermato questo culto a Praeneste e a Roma sono materia alquanto controversa e non è il caso di ripercorrere qui la storia degli studi[35]. Mi soffermerò solo su un aspetto riguardante il rapporto con Venere.

Il nome della divinità etrusca anticamente assimilata a Fortuna non è stato tramandato in maniera univoca, ed è pertanto oggetto di discussione in sede critica. D. Maras, a cui si deve il lavoro più recente e approfondito sulla questione, ha proposto che la traduzione etrusca del nome latino sia Thufltha[36]. È possibile che sia così, o almeno che una delle interpretazioni etrusche di Fortuna abbia trovato in Thufltha la divinità corrispondente. Non si può d'altra parte disattendere del tutto l'informazione di Giovenale, il quale identifica Fortuna con Nortia; così anche Marziano Capella la assimila a Nortia e ad altre divinità[37]. Del resto vi sono spesso abbinamenti molteplici, che coesistono, tra divinità di origini diverse; Servio riferisce su una assimilazione etrusca di Fortuna con i Penati[38]. Poco peso è dato a queste notizie da D. Miano[39], che non si sofferma sul nome etrusco della divinità in assenza di fonti che egli ritenga affidabili, ma Maras ha dimostrato che la documentazione archeologica può offrire materia di studio.

Alla Fortuna si riferisce un documento, finora mal decifrato, che ne attesta la presenza a Chiusi verso la fine del III secolo a.C. o al più tardi nei primi decenni del secolo successivo. Se lo si legge correttamente, la dea è definita in lingua latina *Fourtune*, in caso dativo. Il nome, scritto su un dischetto di piombo[40], è stato

31 POCCETTI 2021, p. 134.
32 RAWSON 1978, pp. 132-152.
33 WEINSTOCK 1971, pp. 28-34.
34 Suid., α 4653 Adler, *s.v.* Ἀφροδίτη·[…] ταύτην γὰρ λέγουσιν ἔφορον γενέσεως πάσης.
35 Fondamentale è ancora la trattazione di OTTO 1910; cfr. WEINSTOCK 1971, pp. 112-127; KAJANTO 1981, pp. 503-509; CHAMPEAUX 1982-1987; COARELLI 1988; MIANO 2018; cfr. COARELLI 2019.
36 MARAS 2016, pp. 453-467; su Thufltha cfr. anche QUARELLO 2018, pp. 191-219.
37 Mart. Cap. I, 88.
38 Serv., *Aen.* II, 325, I, p. 274 Thilo Hagen.
39 MIANO 2018, pp. 160-161.
40 Parigi, Bibliothèque Nationale; piombo, diametro cm 3,4 e spessore 0,4, con foro centrale a forma di losanga.

inteso come un'iscrizione etrusca da M. Lejeune, che lo ha pubblicato con l'erronea lettura *lanis tune*[41]. Considerato «bien obscur» e di incerta lettura da J. Champeaux[42], il testo è per lo più interpretato come etrusco secondo la trascrizione di Lejeune[43], con esclusione di H. Rix e G. Meiser che non lo hanno accolto negli *Etruskische Texte* (2014). Si tratta di una *sors* su cui FOVRTVNE è inciso ben chiaramente.

Lejeune *immagine speculare*

La lettura si ottiene dall'immagine speculare del disegno di Lejeune, ove la seconda e la terza lettera, una O e una V, sono alterate da segni occasionali e la R è stata fraintesa per IS. La scrittura, con andamento circolare, è sinistrorsa sul lato sinistro del dischetto per diventare progressiva sul lato opposto; da questa anomalia è derivata la falsa lettura LANIS TVNE in luogo di FOVR TVNE.

Fourtune è una forma arcaica con dativo in *-e*. Il dittongo *-ou* - richiama Fourios, Loucina, Loucana, Nouceria, etc.[44]. Il particolare vocalismo assunto dal teonimo in prima sillaba, (*-ŏ-* > *-ou-*), si giustifica come etruschismo in un latino locale, non urbano. Nella stessa epoca in un santuario di Tusculum era stata posta la dedica di un M. Furius, scritto *Fourio(s)*, a questa divinità con il nome nel dativo *Fortune*[45]. La forma grafica *fourtune* lascia quindi supporre che in ambiente etrusco, o comunque a Clusium, si fosse affermata l'espressione fonetica *furtune*.

Il dischetto e con esso un *poculum* della prima metà del III secolo con dedica a Esculapio (*Aisclapi pocolom*), rinvenuto sempre di Chiusi[46], documentano influssi religiosi romani a Clusium. Come per la dedica a Esculapio, la provenienza del dischetto non implica l'esistenza di un santuario della dea; è però probabile che il culto vi fosse, e a Clusium è attestato quello di Thufltha con cui Fortuna è forse identificabile. Questo dato contribuisce infatti a corroborare l'identificazione proposta da D. Maras.

Il nome *fortuna* è in relazione con *fero*, e stando a Terenzio, la dea che così si chiama è 'colei che porta'[47]; per Plutarco i Romani adoravano la Fortuna perché aveva presieduto all'origine e alla nascita di Roma[48]. La Fortuna Primigenia non è la Fortuna 'nata prima di ogni altra cosa', perché in tal caso dovrebbe chiamarsi Primogenita, ma la Fortuna che 'per prima genera'; l'epiteto è quindi sinonimo di *progenetrix.* La Fortuna Primigenia è la potenza divina della procreazione, di cui è la rappresentazione personificata. Alcune statuette fittili di figure femminili sedute che allattano un bambino, del IV secolo a.C., raffigurano la Fortuna a Praeneste non diversamente dalle statue della dea madre con uno o più bambini in fasce trovate a Capua nel fondo Patturelli. In questo santuario campano dovremmo riconoscere quello della Fortuna di cui abbiamo notizia da Livio e da un'iscrizione[49]. Anche Genius, comunque, riflette una proprietà attiva, la capacità generativa. Genita (*deivaí genetaí* nella Tavola di Agnone) è invece l'evento della procreazione[50].

Come Portunus è la divinità il cui nome deriva da *portus*, in origine 'attraversamento di un fiume'[51], poi 'porto' e 'porta'[52], così Fortuna, la dea della buona o della mala sorte[53], è una formazione da *fors*, 'il caso, la

[41] Lejeune 1952-53, p. 134, n. 10, fig. 4.
[42] Champeaux 1990, pp. 293-294.
[43] Colonna 1971, pp. 369-371, n. 69; Bagnasco Gianni 2000, p. 198, n. 3; Klingshirn 2006, p. 140; Buchholz 2013, p. 140; Haack 2017, p. 1208 (lingua non specificata).
[44] *ILLRP* II, p. 504.
[45] *M. Fourio(s) C.f. tribunos [milita]re de praidad Fortune dedt: CIL* I^2 48; *ILLRP* 100; Gorostidi Pi 2020, pp. 146-148; l'iscrizione si data tra il 225 e il 175 a.C.
[46] *CIL* I^2 440; *ILLRP* 40.
[47] Terent., *Phorm.* 138: *quod fors ferret feremus aequo animo*; cfr. Lazarus 1985, pp. 359-367.
[48] Plut., *Q.R.* 289C: ὅτι τῆς Ῥώμης ἡ τύχη παρέσχε τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν γένεσιν.
[49]: Liv. XXVII,11.2; 27, 23.2, per gli anni 208 e 209 a.C.; *CIL* I^2 674 = *ILLRP* 707 del 110 a.C.
[50] Radke 1965, pp. 138-139; Untermann 2000, p. 308.
[51] Shipp 1951.
[52] Diosono 2016, p. 89
[53] Radke 1965, pp. 132-134.

fortuna, il destino', derivante a sua volta dal nomen agentis **fortus*, il quale è in rapporto con Fortis, Fors[54]. Se è così, non si può pensare che l'abbinamento di Fors con Fortuna sia un pleonasmo. Mater Matuta, alla quale Fors Fortuna è talvolta assimilata per l'apparente duplicazione del nome, è una falsa analogia: *matuta* è infatti un nomen actionis in *-ta,* da una radice verbale **matu-*, che significa 'fare il bene, giovare', sicché Mater Matuta è 'la madre che ha fatto il bene'[55]; oppure, come si pensava in antico, Matuta è un epiteto che richiama le prime luci dell'alba. Fortuna doveva essere in origine un'apposizione che solo in un secondo tempo ha assunto forma autonoma sostituendo Fors. E allora, se Fors, 'sorte, fortuna', è in relazione con *fero* nel senso di 'produrre, generare'[56], quale poteva essere il significato originario di *fortuna* se non quello di 'creatrice, generatrice'?

Questo non è in contraddizione con Varrone, per il quale Fortuna era tra le divinità che avevano in latino un nome molto simile, *paulo aliter*, a quello sabino. Con la felice similitudine degli alberi nati su una linea di confine, la dea era posta così tra quelle che avevano radici in entrambe le lingue[57]. Comunque sia, senza entrare nel merito delle considerazioni etimologiche di Varrone, è indubbio che egli conoscesse le divinità sabine, e se la Fortuna italica aveva un nome che poco si distingueva da quello latino è facile immaginarne la forma. Infatti, in considerazione dell'incerto suono, tra *-o-* ed *-a-* in sillaba iniziale, come al latino *hŏnōris* corrisponde l'osco *hanúseís* [58], a *hŏnesta* il peligno *hanustu*[59], ed a *hastatus* l'umbro *hostatu,* così, per essere di poco diverso dal latino, a *fortuna* non può che corrispondere una forma sabina **fartuno, -as*.

Venere e Fortuna sono associate dagli epiteti *(pro)genetrix* e *primigenia*, entrambi assimilabili per l'aspetto semantico all'etr. *farθan/fartan*, che tuttavia non è documentato prima del IV secolo, la qual cosa lo ha fatto considerare una formazione recente; ma l'argomento è 'ex silentio' e comunque se, come abbiamo visto, *farθan* è un aggettivo e non un nome proprio di divinità, esso doveva appartenere al lessico etrusco già in epoca arcaica. Questo pone il problema di una relazione, tra *fortuna* e *farthan,* non solo concettuale, riguardo alla capacità generativa, ma anche lessicale per l'affinità morfologica[60]. Non intendo tuttavia addentrarmi ora in questo ambito di valutazioni estremamente ipotetiche.

ERUCINA, ERUCINAL (†FRUTIS, †FRUTINAL).

Dell'Aphrodision di Lavinio troviamo in Paolo, da Festo, il toponimo religioso Frutinal, che designava il luogo nel quale si trovava il tempio di Venere Frutis: *Frutinal templum Veneris Fruti*[61]. Enea vi aveva dedicato alla madre Venere un simulacro portato con sé dalla Sicilia.[62] Ciò documenterebbe l'esistenza di un epiteto arcaico di Venere noto solo per questo santuario, sul cui significato si è molto discusso fin dal Cinquecento[63]. Riscuote ancora consensi l'interpretazione di *frutis* come derivazione dal nome di Afrodite[64], risalente allo Scaligero (1575)[65] e ripresa da Schilling nella ricostruzione di un ampio contesto storico-culturale con la mediazione

---

[54] RADKE 1965, p. 132.
[55] RADKE 1965, pp. 206-209.
[56] Si veda ad esempio Lucr. V, 942: *plurima tum tellus etiam maiora ferebat*.
[57] Varr., *lingua* V, 74: *Feronia, Minerva, Novensides a Sabinis. Paulo aliter ab eisdem dicimus haec: Palem, Vestam, Salutem, Fortunam, Fontem, Fidem. Et arae Sabinum linguam olent, quae Tati regis voto sunt Romae dedicatae: nam, ut annales dicunt, vovit Opi, Florae, Vediovi Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque; e quis nonnulla nomina in utraque lingua habent radices, ut arbores quae in confinio natae in utroque agro serpunt: potest enim Saturnus hic de alia causa esse dictus atque in Sabinis, et sic Diana, de quibus supra dictum est.*
[58] LA REGINA 2012, pp. 322-325.
[59] UNTERMANN 2000, p. 317.
[60] Sono grato a Rosalba Antonini per l'approfondita discussione che abbiamo potuto tenere su questo aspetto.
[61] Fest. Paul. 80 L; il santuario si trovava sul litorale, in vista dal mare, e quindi non può essere identificato con la Madonnella, ove sono i Tredici altari: ZEVI 2017, pp. 415-416.
[62] Cass. Hemin. *ap.* Solin. II 14: *Nec omissum sit Aenean aestate ab Ilio capto secunda Italicis litoribus adpulsum ... sociis non amplius sescentis, in agro Laurenti posuisse castra: ubi dum simulacrum, quod secum ex Sicilia advexerat, dedicat Veneri matri quae Frutis dicitur, a Diomede Palladium suscepit.*
[63] BOLDER-BOOS 2015, pp. 83-84; RADKE 1965, pp. 134-135 s.v. *Frutis*, p. 350 s.v. *Vhrota,* per la connessione di Frutis con una presunta divinità veneta, dovuta alla falsa lettura di un'iscrizione venetica: si veda LEJEUNE 1951, p. 217.
[64] LATTE 1960, 184, 188, nota 4; KOCH 1960, pp. 54-55.
[65] SCALIGER 1575, p. 61: «Nam cum post tempora Numae in urbem Venus recepta sit, non potuit habere nomen Latinum, sed Graecum Aphrodite, quod distortum in Fruta, seu Fruti. Sic etiam dicebatur Venus Murti, ut Venus Fruti».

etrusca.[66] Frutis sarebbe per Hammarström l'Afrodite greca introdotta in Italia dagli Etruschi[67]. Secondo altri, invece, da André Dacier (1700) a Stefan Weinstock, se Frutis si dovesse identificare con Venere non potrebbe esserne l'epiteto[68]. Minore successo hanno ottenuto le ipotesi di un'origine etrusca del termine, che si deve al Müller (1839)[69]; di una divinità sconosciuta[70]; di un accostamento al latino *frutex*[71] o al greco φύω[72]. Nessun giovamento per la comprensione di Frutis hanno recato le proposte di emendare un luogo corrotto di Agostino, †*Fructeseae*[73]. Più recentemente si sono affermate interpretazioni strettamente etimologiche: *frutis* è stato messo in relazione con il gotico antico *brūþis* "colei che è fertile, fecondata", divenuto poi nome di divinità[74]. Secondo un'altra interpretazione il genitivo di Frutis, che compare nel testo di Festo nella forma *Fruti*, dovrebbe ricostruirsi Fruti(nis): lo farebbe intendere il nome del santuario, Frutinal, come Volcanal[75]. Altrimenti Frutinal potrebbe essere una costruzione da *Frutīna*, come Libentīna, quindi un aggettivo sostantivato come Fontānus da Fons[76]. Di avviso diverso, W. Krogmann vi ha visto una derivazione dalla radice indoeuropea **bhereu-* 'bollire', che nel latino si ritrova in *ferveo, -ēre, fervo, -ĕre*, 'lessare, bollire', e in *dēfrŭtum* 'mosto cotto'. Alla base del teonimo vi sarebbe quindi un nome in *-ti* con un significato riguardante l'eccitazione erotica[77]. L'etimologia connessa con *ferveo, fervo*, *dēfrŭtum* è stata ripresa da M. Torelli nella sua ricostruzione del rapporto tra Venere e i Vinalia per sostenere però che in Frutis sia da riconoscere 'la dea del vino', 'colei che fa fermentare il mosto'[78]. Sarebbe utile tenere sempre a mente alcuni principî di buon senso, tra i quali quello enunciato da L.B. Carter agli inizi del Novecento: "Given the knowledge of the nature of a god an attempt of an etymology is occasionally successful, but as a means of obtaining a knowledge of the god's nature its results are scarcely ever reliable"[79].

Era stata infatti accantonata una linea interpretativa, meno bizzarra e più aderente al contesto storico del culto di Venere, aperta da Antonio Agustín che per primo nella sua edizione di Festo (1559) si era occupato del problematico *Frutinal* riconoscendovi una forma corrotta di **Erucinal*, derivazione dall'epiteto di Venere Ericina:

> *Frutinal) Si liceret in prima littera erratum librarii existimare in hoc nomine, ut in aliis quibusdam: Erucinal potius scriberem templum Veneris Erucinae, id fuisse duplex Romae in Capitolio. & ad portam Collinam, testatur Livius lib.* XXII, XXIII, XXX, XL. *Extat etiam denarius C. Considi Noniani cum templo, in quo* ERVC *scriptum est. Illud vero, quod in Siciliae Erycinae Veneri erat dicatum laudatores non desiderat. Sed nil temere affirmandum esse reor*[80].

Questa interpretazione, non dimostrata ma solamente enunciata sulla base di una ovvia somiglianza paleografica tra *Frutinal* ed *Erucinal,* era stata respinta dallo Scaligero con motivazioni oggi insostenibili a causa del disconoscimento di Venere nella dea di Erice, che identificava con Iside:

---

[66] SCHILLING 1954, pp. 75-83, 246; cfr. LIETZ 2012, pp. 54-57.
[67] HAMMARSTRÖM 1921, pp. 216-217.
[68] WEINSTOCK 1971, pp. 15-16; cfr. DACERIUS 1700, p. 159; « Atqui si ita sit, *Venus* et *Frutis* idem est. Non potest igitur *Frutis* esse Veneris cognomentum. Quare potius legendum *Frucinal. templum Veneris frugi. Frucinal* pro *Fruginal*. Et ita *Venus frugi* caelestis illa Venus sit. Sed mihi maxime placet ut *Frutis* dicatur a *fruor* nempe *fructus frutus, frutis*. Vide Salmas. in Solin. cap. 8».
[69] MÜLLER 1839, p. 90.
[70] WISSOWA 1912, p. 290.
[71] *RE* 6 (1910), c. 188, *s.v. Frutis* (WISSOWA); TRIER 1963, pp. 144-145.
[72] HENZEN 1848, p. 398.
[73] Augustin., *Civit.* IV, 21; cfr. SCALIGER 1575, p. 61: *divam Fruti Seiam*; SALMASIUS 1689, p. 50; KROGMANN 1932, p. 175.
[74] BRAUNE 1907, pp. 58-59; cfr. WALDE – HOFMANN 1938-1940, I, pp. 554-555; OREL 2003, pp. 59-60, *s.v.* **brūđiz* "sposa, giovane moglie".
[75] KLUGE 1909, pp. 561-563.
[76] POKROWSKIJ 1906, p. 188.
[77] KROGMANN 1932, pp. 175-180.
[78] TORELLI 1984, pp. 158,162-173, 204-207.
[79] CARTER 1900, p. 60.
[80] AGUSTÍN 1559, *s.v. Frutinal*; così anche SALMASIUS 1689, p. 49.

Trium horum testimoniis, Solini, Festi, Augustini, cur fidem elevemus, quominus Frutinal legamus, causae non est. At Erucinae Veneris templum fuit Romae. Quid? Propterea non erit & Veneris Fruti, praesertim cum constet fuisse Venerem cognomine Fruti? Neque nos non vidimus nummum Consisdii Noniani, eius enim copiam, & aliorum vetustatis monumentorum, nobis fecit Christophorus Neytter Augustanus. At Glossarium Erucinam non Venerem sed Isim putat: Erucinae Ἴσιδος[81].

Argomentazioni ampiamente favorevoli all'interpretazione di Antonio Agustín furono espresse invece dal Salmasio (Claude Saumaise)[82], che tuttavia apparirono all'epoca insufficienti per superare l'autorevole posizione del 'summus Scaliger'. Salmasio respinge le critiche ad Agustín, precisando che l'epiteto di Venere debba derivare da una località oppure da una qualità della dea, senza identificarsi con il suo nome. Dimostra inoltre che il passo corrotto di Agostino (*civit*. IV, 21) non può essere posto in relazione con Frutis, come aveva supposto Scaligero, ma deve essere emendato *divae Frugi, Seiae*. Osserva infine che Frutinal dovrebbe presupporre una divinità dal nome Frutina, non Frutis. Si tratterebbe dunque di una divinità venerata in Sicilia, donde Enea l'aveva portata, stando a Solino:

Nulla igitur dea Frutis apud Augustinum, quo unico argumento, etsi haud satis idoneo, Venerem Frutim defendunt. An Venus sic cognominata sit, eaque praesertim, quam ex Sicilia attulit, ac dedicavit Aeneas, merito possit ambigi. Cum pura haec vox sit Latina, quis Venerem credat isthoc nomine appellatam, cultamque in Sicilia? Erycina Venus in Sicilia dicebatur, & colebatur, quae in monte Siciliae Eryce templum habuit[83].

Le osservazioni del Salmasio sono condivisibili, coerenti con i più attuali criteri storico-comparativi; furono però del tutto trascurate quando su Frutis si pose nuovamente attenzione con i più astratti metodi di indagine etimologica.

Non valse a indirizzare verso una migliore ricostruzione testuale del lemma festino neanche l'edizione di Solino curata da Mommsen (1895)[84], che al passo interessato (II, 14), "*(Aeneas) … simulacrum , quod secum ex Sicilia advexerat, dedicat Veneri matri quae Frutis dicitur*", registra in apparato per *frutis* le varianti *fructus* del codice Parisinus 7230 (saec. X), e *ericis* del Vaticanus 3342 (saec. X) e del Casinas 391 (saec. XI). I codici di Solino sono stati distinti in tre classi: quelli della prima sembrano risalire a un archetipo anteriore al VI secolo, e tra essi il Vaticanus e il Casinas sopra citati appartengono alla stessa famiglia. Le tre classi poi dipendono da un solo archetipo antichissimo, forse del V secolo[85]. La comune origine rende ragione della lezione *frutis* nella maggior parte dei codici e consente di datarne la formazione prima del V secolo[86]. La variante *ericis* è di incerta origine e di difficile interpretazione; sarebbe comunque compatibile con *eryci(na)* recante un segno di abbreviazione nella formulazione *Veneri matri quae Eryci(na) dicitur*. A sancire il definitivo abbandono della possibilità di vedere nel *Frutinal* di Solino la derivazione da un originale Erucinal è stato il lavoro sulla Venere romana di Schilling, che segue in certa misura lo Scaligero ma non tiene in alcuna considerazione né Agustín né Salmasio[87].

In effetti Schilling ha tentato di storicizzare la questione di Frutis vedendovi sì una formazione latina dal nome di Afrodite, avvenuta però con la mediazione etrusca in un preciso momento e in relazione a una particolare località. Il nome sarebbe scomparso, per essere conservato solo nella denominazione di un santuario arcaico, il Frutinal citato da Verrio Flacco. Gli Etruschi avrebbero contribuito alla formazione della leggenda di Enea a Lavinio: infatti, l'interpretazione troiana di Frutis, tramandata da Hemina, dovrebbe risalire all'archetipo etrusco. La nuova interpretazione etrusca del nome di Afrodite, che è all'origine del latino *Frutis*, si sarebbe formata dunque in Sicilia. La localizzazione di Venere Frutis nell'agro laurente avrebbe così dato origine al primato di Lavinio come culla di Venere[88].

Ad ogni modo, la strada indicata da Agustín per dare al problema di Frutis una soluzione coerente con il contesto storico e culturale può essere utilmente percorsa sul piano testuale con alcuni adeguamenti necessari per ricondurre le forme *Frutinal*/*Frutis* a una comune fonte manoscritta dalla quale possano derivare le due

[81] SCALIGER 1575, p. LXI.
[82] SALMASIUS 1689, pp. 49-51; cfr. HARTUNG 1836, II, p. 251.
[83] SALMASIUS 1689, p. 50.
[84] MOMMSEN 1895.
[85] MOMMSEN 1895, pp. LIX-XCVI.
[86] Per SCHILLING (1954, p. 76, nota 2) la solidità della forma *frutis* sarebbe documentata dal gran numero di manoscritti che la contengono ma la loro comune dipendenza dal medesimo archetipo toglie forza a questo argomento.
[87] SCHILLING 1954, p. 76; si veda anche CASTAGNOLI 1972, 107, 110-111.
[88] SCHILLING 1954, pp. 79-80.

tradizioni, apparentemente indipendenti, di Solino e Paolo Diacono. Possiamo infatti pensare che nel passo di Festo, ridotto da Paolo a semplice definizione di Erucinal, fosse anche ricordata l'ubicazione del santuario nell'agro laurente[89]. Nell'epitome di Paolo la voce deve essere giunta guasta, sicché qui *Frutinal* non è da emendare, come del resto tale è rimasto nell'edizione di Mommsen. In Hemina era invece la notizia di Enea che aveva portato dalla Sicilia sul litorale laurentino il simulacro dedicato alla madre Venere, detta Erucina. In modo approssimativo si può allora tentare di ricostruire il passo perduto di Festo "*Erycinal dicimus templum Veneris, quod Eryce est aedes unde Aeneas simulacrum advexerat dicavitque Veneri matri in agro Laurent*i …"[90]. Probabilmente già di III secolo d.C. un codice deteriore di Festo, nel quale erano intervenute le alterazioni *Erycinal* > *Frutinal* e *Eryce* > *Fruti,* è stato l'archetipo della fonte di Solino e di Paolo Diacono, che infatti registra il lemma sotto la lettera F.

All'obiezione, più volte enunciata nel corso della storia interpretativa di Frutis, che nulla vieta di vedere in questo nome una divinità sconosciuta, si può osservare che certamente vi sono divinità dell'Italia antica di cui sappiamo poco o niente, ma al tempo stesso è molto difficile che nel nostro caso, alla metà del II secolo a.C., Cassius Hemina abbia privilegiato una tradizione che favoriva l'identificazione della madre di Enea con una Venere dai connotati così imprecisabili al punto di doverne ora cercare l'origine mediante improbabili etimologie. È ben più verosimile che egli si riferisse alla celeberrima Venere Erucina, nel contesto della leggenda di Enea[91], come tutto sembra indicare a cominciare dalla dedica dei templi a Roma negli anni 217 e 184 a.C. È inoltre così straordinaria l'affinità morfologica, sotto l'aspetto paleografico, tra i termini *Frutinal/Erucinal* da una parte e di *Fruti/Eruce* dall'altra, da rendere inammissibile una mera coincidenza.

Erucinal è dunque un toponimo religioso, affine nella sua formazione a *Volcanal*, adottato per designare i santuari di Venere Ericina: forse quello di Erice, sicuramente quello di Lavinium, altrimenti Verrio Flacco non l'avrebbe raccolto tra i vocaboli di difficile interpretazione. Su una moneta di Considio Noniano, del 56 a.C., è raffigurata una veduta prospettica, obliqua dall'alto, nella quale è un tempio sulla vetta di un monte circondato dalle mura turrite di una città con una porta e la scritta *ERVC*[92]. È una rappresentazione simbolica di Erice con il tempio e con l'indicazione del nome della città in una forma latina[93].

Si possono quindi riconoscere due tradizioni testuali, rappresentate l'una da Paolo Diacono, attraverso la quale si conserva memoria del toponimo Erucinal, dal nome del tempio di Venere ad Erice; l'altra da Solino che ricorda la dedica di Enea alla madre Venere detta Ericina. La comune fonte è Hemina, mediante Verrio e Festo; da quest'ultimo, tramite codici di una stessa famiglia, hanno attinto in maniera indipendente Solino e Paolo Diacono.

ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, VICTRIX

L'emendamento di *Frutis* in *Eruce* non riguarda solo una questione di critica testuale; ne consegue una inattesa constatazione sul culto di Lavinio. Qui era dunque il primo santuario di Afrodite Ericina nel Lazio, l'*Erucinal* di cui tramite Festo abbiamo notizia da Verrio Flacco, che a sua volta dipende da Cassio Hemina. L'informazione risale quindi alla prima metà del II secolo. Fausto Zevi ha riconosciuto nell'egemonia romana sulle città del Lazio, a conclusione della guerra latina, le cause dell'affermazione della leggenda di Enea a Lavinio, che quindi non è posteriore alla fine del IV o agli inizi del III secolo a.C. Nel nuovo ordine che si consolida con lo scioglimento della lega latina, Lavinio acquisisce prerogative particolari, in un rapporto privilegiato con Roma per la sua fondazione troiana e per essere la sede dei Penati[94].

La leggenda di Enea ad Erice e a Lavinio consente ora, con gli emendamenti alle voci di Paolo Diacono e di Solino, di identificare l'Afrodite del litorale laurente con la dea di Erice. Adesso sappiamo che, se il tempio di Venere Ericina a Roma, quello sul Campidoglio, si costruì durante la seconda guerra punica, il culto di questa divinità venuta dalla Sicilia doveva essere stato introdotto a Lavinio circa un secolo prima. La leggenda

[89] Forse erano menzionati anche i templi di Roma, e in particolare quello *ad portam Collinam*, il più importante: COARELLI 1999, pp. 114-116.

[90] Serv., *Aen*. V, 759: *Eryx mons Siciliae supra Drepanum, ubi fuit templum Veneris Erycinae;* cfr Serv., *Aen*. I, 720: *est et Erycina* [scil. *Venus*], *quam Aeneas secum advexit*.

[91] Alla fine del IV secolo la leggenda di Enea nel Lazio era già ben consolidata, cfr. ZEVI 2017, pp. 397-427; su Venere Ericina: LIETZ 2012.

[92] CRAWFORD 1975, n. 424,1; cfr. FUCHS 1969, p. 22; LIETZ 2012, 360-361; ELKINS 2015, p. 30.

[93] LIETZ 2012, pp. 104, 110-111.

[94] ZEVI 2017, pp. 398-400.

delle origini troiane di Erice, nota a Timeo, si era formata verso la fine del IV secolo; infatti, doveva essere già ben definita nel periodo compreso tra il secondo trattato con Cartagine (348 a.C.) e il 270, quando può porsi l'*Alessandra* di Licofrone, o comunque la prima guerra punica[95]. Questa tradizione aveva offerto a Roma le motivazioni per acquisire una posizione di prestigio nei confronti del culto di Afrodite ad Erice e per non lasciare interamente a Cartagine la prerogativa di tutelare il santuario siciliano.

Se è così, si può allora trovare una ragione anche per la diffusione del culto di Venere Ericina in altre parti dell'Italia[96]. Al poderoso impegno militare della prima guerra punica avevano partecipato anche i *socii* italici con contingenti militari e mezzi necessari per costituire la flotta che avrebbe dovuto sostenere il confronto con la potenza navale cartaginese.

Le raffigurazioni sulle monete di Larinum, con Marte o un milite (*Fig. 1*), su quelle della colonia latina di Aesernia, con Vulcano e gli strumenti metallurgici (*Fig. 2*), e su quelle con analoghe caratteristiche delle altre città alleate, sono chiari riferimenti di partecipazione alla prima guerra punica con forniture di uomini e di armi[97].

L'Afrodite di Erice era anche propiziatrice di vittorie, come dimostra il voto dei due templi a Roma durante la guerra annibalica (217 a.C.) e nel conflitto con i Liguri (184 a.C.). E quale risarcimento più opportuno, per gratificare le credenze religiose e l'immaginazione popolare, poteva essere concepito a favore dei *socii* e al tempo stesso nell'interesse di Roma se non mediante la costruzione di edifici sacri, *de manubiis*, dedicati alla dea di Erice? Si consentiva così non solo di attribuire un riconoscimento alla lealtà degli alleati e una riparazione per i danni e gli oneri da essi sostenuti, ma anche di confermare nei loro confronti il primato di Roma tramite il culto della madre di Enea, il fondatore di Lavinio e di Alba Longa. Non si potrebbe comprendere, altrimenti, la diffusione del culto di Venere Ericina presso le popolazioni italiche, e infatti non si è stati finora in grado di darne una spiegazione se non nei termini di generici contatti.

Una conferma di tutto questo proviene dagli scavi di Pietrabbondante, dove sono stati rinvenuti alcuni bolli laterizi del II secolo a.C. con le lettere osche *he.ír.t*, i quali non trovano altro scioglimento se non *he(rentateís) ír(úkinas) t(túvtíks)*, ossia *Veneri Erucinae publicus (later)*[98]. Questi bolli provengono dall'area del Tempio-erario e dai pressi del Tempio B, ove probabilmente erano stati reimpiegati per manutenzioni del tetto in uno dei portici laterali. Entro questo santuario, al centro del Sannio, vi era dunque un culto di Venere Ericina, la cui introduzione può trovare ragionevole collocazione negli anni che seguono la prima guerra punica (*Fig 3*).

Attività edilizie databili nella seconda metà del III secolo sono qui documentate da una costruzione sacra situata vicino al Tempio-erario, eretta con materiale tufaceo di colore viola, proveniente dalla zona di Roccamonfina (Teanum Sidicinum). Gli elementi scolpiti, colonne doriche finemente eseguite, erano stati già lavorati nell'area di estrazione e così anche i blocchi squadrati, rifiniti durante la costruzione[99]. È un complesso di tre piccoli ambienti dallo spazio interno di m 3 x 3,40 allineati in un unico corpo di m 11,15 x 4,30. L'edificio è circondato da un ambulacro scoperto ampio più di tre metri, delimitato da un muro che racchiude uno spazio complessivamente ampio m 18 x 9,40. Le tre celle erano pavimentate con un battuto di coccio pesto; in quella centrale resta la traccia, addossata alla parete di fondo, di un grande plinto di m. 1,80 x 2,20 sul quale doveva poggiare la base di una statua; nell'ambiente di sinistra si conserva una base di statua di m 1,20 x 1,20. In una cella di questo piccolo, elegante, edificio doveva avere sede il culto della dea di Erice (*Fig. 3*, *Fig 4.10*).

Si tratta quindi di tre *sacraria*, dedicati a una triade divina, la cui edificazione deve porsi dopo il 241, subito dopo la conclusione della prima guerra punica; l'edificio subì una prima distruzione durante la guerra annibalica, per essere ripristinato subito dopo con l'impiego di materiale edilizio diverso e per rimanere in funzione fino alla guerra sociale, o fino alla costruzione del Tempio B, che lo ha sostituito proprio agli inizi di quel conflitto.

Il Tempio B, il principale edificio di culto dell'intero santuario, costruito dietro il teatro nel decennio che precede la guerra sociale, era anch'esso dedicato a una triade, com'è evidente dai suoi caratteri architettonici: tre celle e tre altari dinanzi al podio. I dati epigrafici consentono di riconoscervi con certezza il culto della Vittoria (*vikturraí*, dat.), documentato da una dedica su lamina di bronzo, forse identificata con Afrodite nella

---

[95] Per la datazione di Licofrone si veda ora COARELLI 2019, pp. 2-6.

[96] Sulle testimonianze del culto in Italia cfr. LIETZ 2012, pp. 146-177.

[97] Per i tipi monetali si veda RUTTER 2001, pp. 74-75 (Larinum), p. 58 (Aesernia); per Larino anche SARDELLA 2009.

[98] LA REGINA 2012, pp. 326-327; sciolgo qui le abbreviazioni in caso genitivo ma potrebbero intendersi anche come dativi, attribuendo al bollo la funzione di destinazione: *he(rentateí) ír(úkinaí) t(túvtíks)*; per lo scioglimento *he(rekleís)* non si troverebbe alcun epiteto compatibile con *ír(...)*.

[99] Cfr. LA REGINA – MAZZEO 2020.

figura di Herentas Erucina; vi potevano poi essere il culto di una divinità che ho interpretato come Ops Consiva (*kúnsíf deívúz*, nom.) [100], e forse anche quello di Honos.

Avremmo allora, nel santuario di Pietrabbondante, dapprima la costruzione di un piccolo complesso templare dedicato a una triade intorno all'anno 240 a.C., ricostruito nel corso del II secolo, quindi sostituito dal grande Tempio B dedicato sempre alle medesime divinità. Se è così, questo significherebbe che la triade divina, comparsa nel santuario dopo il successo della prima guerra punica, avrebbe gradualmente guadagnato favore per divenire preminente in epoca mariana. È da chiarire quali fossero le divinità principali che nel santuario precedettero questa triade: poteva esservi stata una Herentas senza particolare qualificazione nel santuario detto del Tempio ionico, esistente già nella seconda metà del IV secolo nell'area in cui più tardi fu innalzato il teatro; a una Herentas poteva essere dedicato anche l'aerarium, essendo normale che per una divinità venissero costruiti più templi nella stessa località in occasioni diverse[101].

Se dobbiamo dare credito a un frammento degli *Italikà* di Dositheos[102], uno storico del I secolo d.C., un certo Fabio Fabriciano, parente del 'grande' Fabio, dopo aver saccheggiato Touxion, *metropolis* dei Sanniti[103], avrebbe inviato a Roma la statua di Afrodite Nikephòros. Per G. Colonna Touxion è il nome alterato di Tuticum, da identificare con Pietrabbondante. Secondo l'opinione di M. Torelli, comunemente accolta, si tratterebbe di un episodio della terza guerra sannitica. L'epiteto Nikephòros ha però pochi precedenti per Afrodite: uno sicuramente ad Argo, ove esisteva una statua di legno che la rappresentava[104]. Rare sono anche le raffigurazioni della dea con il simulacro della Vittoria: tra gli anni 246-240 a.C., durante il regno di Seleuco II, in un decreto di Smirne è menzionato il culto di Afrodite Stratonikis[105], e così a Delfi in un altro decreto della stessa epoca[106]. I due documenti dimostrano l'associazione della regina Stratonice con Afrodite, raffigurata su monete di Smirne seduta su un trono mentre regge un'immagine della Vittoria; un'Afrodite Nikephòros è rappresentata anche su monete di Amastris, un'altra regina ellenistica del III secolo[107]. Sono queste le testimonianze iconografiche più antiche dell'Afrodite Nikephòros, la quale difficilmente sarebbe potuta comparire nel Sannio nell'ultimo decennio del IV e agli inizi del III secolo; d'altra parte Venere Vincitrice non entra nella religiosità romana prima di Pompeo. Questo significa che il grande Fabio di Dositheos non è Rulliano, il vincitore delle guerre sannitiche, né il *Cunctator* che combatté Annibale, ma è un Fabio più recente la cui definizione di μεγάλος era forse la traduzione maldestra del *cognomen* Maximus. Si deve trattare, a mio avviso, di Q. Fabio Massimo Allobrogico, console nel 121 a.C. oppure, meno probabilmente, di Q. Fabio Massimo Eburno, console nel 116 a.C. Nella casa di uno di questi il Fabriciano, se mai è esistito uno dei Fabii con questo nome, era entrato per adozione e, più giovane, poteva aver tenuto un comando militare nella guerra sociale. Se l'episodio riportato da Dositheos è veritiero, e almeno in parte dovrebbe esserlo, la statua di Afrodite potrebbe essere stata asportata da Pietrabbondante, cui ben si addirebbe la definizione di madrepatria (μητρόπολις) dei Sanniti come osservato da G. Colonna, se non si tratta piuttosto di un'esagerazione; in ogni caso sarebbe stata una Venere Erucina, associata nel culto alla Vittoria. Nel santuario di Pietrabbondante non si sono trovate tracce di devastazioni avvenute durante la guerra sociale, sicché la notizia di Dositheos potrebbe riguardare solamente la spoliazione dei templi. Altrimenti potrebbe trattarsi di *Aequum Tuticum*, negli Irpini, dove pure è documentato il culto pubblico di Venere[108]. Molto dipende da cosa si nasconda dietro la forma Touxion: se è corruzione di Tuticum, che è aggettivo, manca nel testo di Dositheos il nome proprio. Potrebbe diversamente trattarsi di un *Tussium,* osco **tuksiom,* forma che

---

[100] LA REGINA 2017; cfr. anche D'AMICO 2018; *kúnsíf* e *deívúz* sono i nomi di due divinità secondo POCCETTI 2013, pp. 30-46: *Consens,-entis* e *Dīs,-tis;* FORTSON-WEISS 2019 vi riconoscono una sola entità divina il cui nome sarebbe la forma corrispondente al sigolare di *Di Consentes*.

[101] FARDELLA 2018.

[102] *FGrHist* III A, Komm., (1943), p. 393, in [Plut.], *Par. Min.* 315A: Φάβιος Φαβρικιανὸς τοῦ μεγάλου συγγενὴς Φαβίου, πορθήσας Τούξιον μητρόπολιν Σαυνιτῶν, τὴν παρ' αὐτοῖς τιμωμένην νικηφόρον 'Αφροδίτην ἔπεμψεν εἰς 'Ρώμην. τούτου γυνὴ Πετρωνία μοιχευθεῖσα ὑπό τινος εὐπρεποῦς νεανίου τοὔνομα [Πετρωνίου] Οὐαλεντίνου, τὸν ἄνδρα ἐδολοφόνησε. Φαβία δὲ τὸν ἀδελφὸν ἔτι νήπιον Φαβρικιανὸν τῶν κινδύνων ἐρρύσατο καὶ ἔπεμψε κρύφα τραφησόμενον. ἀκμάσας δ' ὁ νεανίας τήν τε μητέρα καὶ τὸν μοιχὸν ἀπέκτεινε καὶ ἀπελύθη ὑπὸ τῆς συγκλήτου· ὡς ἱστορεῖ Δοσίθεος ἐν τρίτῳ 'Ιταλικῶν. Cfr. TORELLI 1999, pp. 93-94.

[103] COLONNA 1996; l'identificazione con Pietrabbondante era già stata proposta sulla base di una falsa etimologia da CORCIA 1862, pp. 145-158.

[104] Paus. II 19, 6; IOSSIF-LORBER 2007, p. 77.

[105] *OGIS* 229.

[106] *OGIS* 228.

[107] IOSSIF-LORBER 2007, pp. 78-81.

[108] SOLIN-CARUSO 2018, p. 330: dedica di una statua a Venere, posta da una liberta in luogo pubblico concesso con decreto dei decurioni.

non si è conservata nella regione sannitica ma si trova ancora nei Vestini: Tussio, presso Peltuinum, registrato nel 1323 come *castrum Tuscii*[109].

In ogni caso il frammento di Dositheos, che nel complesso resta scarsamente affidabile, dovrebbe almeno confermare che all'epoca della guerra sociale tra i Sanniti era praticato un culto di Afrodite Erucina, associata alla Vittoria e quindi interpretata come Afrodite Nikephòros.

adrianolaregina@gmail.com

---

[109] SELLA 1936, p. 102, n. 1788.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AGUSTÍN 1559 = A. AGUSTÍN, *M. Verrii Flacci quae extant, et Sexti Pompei Festi de verborum significatione libri xx. In eundem Festum annotationes*, Venetiis, apud Ioannem Mariam Bonellum 1559.

BAGNASCO GIANNI 2000 = G. BAGNASCO GIANNI, *Le sortes etrusche*, in *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna*, Milano 2000, p. 198, n. 5.

BELFIORE 2010 = V. BELFIORE, *Il* liber linteus *di Zagabria. Testualità e contenuto*, Roma 2010.

BOLDER – BOOS 2015 = M. BOLDER-BOOS, *Der Krieg und die Liebe – Untersuchungen zur römischen Venus*, in "Klio" 97, 1 (2015), pp. 81-134.

BONFANTE 2002 = G. BONFANTE – L. BONFANTE, *The Etruscan Language. An Introduction*, Manchester 2002.

BRAUNE 1907 = W. BRAUNE, *Nhd Braut in den germanischen Sprachen*, in "Beiträge der Geschichte der deutschen Sprache und Literatur" (PBB), 32, 1907, pp. 30-59.

BUCHHOLZ 2013 = L. BUCHHOLZ, *Identifying the oracular sortes of Italy*, in M. KAJAVA (ed.), *Studies in Ancient Oracles and Divination*, in "Acta InstRomFinl", 40, 2013, pp. 111-144.

CARTER 1900 = J.B. CARTER, *The Cognomina of the Goddess Fortuna*, in "TransactAmPhilAss", 31, 1900, pp. 60-68.

CASTAGNOLI 1972 = F. Castagnoli, *Lavinium I*, Roma 1972.

CHAMPEAUX 1982-1987 = J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, in "BEFRA", 64, I-II, 1982-1987.

CHAMPEAUX 1990 = J. CHAMPEAUX, *Sors oraculi: les oracles en Italie sous la République et l'Empire*, in "MEFRA", 102, 1, 1990, pp. 271-302.

COARELLI 1988 = F. COARELLI, *Il Forto Boario*, Roma 1988.

COARELLI 1999 = F. COARELLI, *LTUR* V, 1999, pp. 114-116, s.v. *Venus Erucina, aedes (ad portam Collinam)*.

COARELLI 2019 = F. COARELLI, *Initia Isidis. L'ingresso dei culti egiziani a Roma e nel Lazio,* Lugano 2019.

COLONNA 1971 = G. COLONNA, *Viterbo*, in "StEtr" 39, 1971, pp. 369-371.

COLONNA 1980 = G. COLONNA, *Note di lessico etrusco*, "StEtr" 48, 1980, pp. 161-179 (= *Italia ante Romanum imperium*, III, Pisa-Roma 2005, pp. 1833-1846).

COLONNA 1996 = G. COLONNA, *Alla ricerca della metropoli dei Sanniti,* in *Identità e civiltà dei Sabini*, Atti del XVIII Convegno di Studi Etruschi (1993), Firenze 1996, pp. 107-130.

CORCIA 1862 = N. CORCIA, *Di alcune città greche nel Sannio* (7 settembre 1858), in "MemAccErcol" IX, 1862, pp. 117-163.

CRAWFORD 1975 = M.H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1975.

CRISTOFANI 1993 = M. CRISTOFANI, *Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco*, in *Miscellanea etrusco-italica*, Roma 1993, pp. 9-21.

DACERIUS 1700 = A. DACERIUS, *Sex. Pompei Festi et Mar. Verrii Flacci de verborum significatione lib. XX*, Amstelodami 1700.

D'AMICO 2018 = P. D'AMICO, *Le armi dell'Aerarium di Pietrabbondante: strutture e fasi di frequentazione*, in R. GRAELLS I FABREGAT - F. LONGO 2018, *Armi votive in Magna Grecia*, "JbRGZM", Tagungen 36, 2018, pp. 261-270.

DENTI 1982 = M. DENTI, *Un'Afrodite della Collezione Torno e alcune osservazioni in margine al problema della Venus Genetrix di Arkesilaos*, in "ArchCl", 34, 1982, pp. 158-174.

DIOSONO 2016 = F. DIOSONO, *La porta e il porto. Il culto di Portunus nella Roma arcaica e repubblicana, Scritti in onore di F. Coarelli*, in "Vestigia", 55, 2016, pp. 81- 98.

ELKINS 2015 = N. T. ELKINS, *Monuments in Miniature. Architecture on Roman Coinage*, Numismatic Studies 29, New York 2015.

FAGGIN 1991 = G. FAGGIN, *Inni orfici*, Roma 1991.

FARDELLA 2018 = D. FARDELLA, *Armi dall'Aerarium di Pietrabbondante,* in R. GRAELLS I FABREGAT, F. LONGO, *Armi votive in Magna Grecia*, "JbRGZM", Tagungen 36, Mainz 2018, pp. 271-278.

FIESEL 1922 = E. FIESEL, *Das grammatische Geschlecht im Etruskischen*, Göttingen 1922.

FORTSON-WEISS 2019 = B.W. FORTSON, M. WEISS, *Oscan kúnsíf deívúz and the Di Consentes,* in "ClPhil" 114, 2019, pp. 637-645.

FUCHS 1969 = G. FUCHS, *Architekturdarstellungen auf römischen Münzen der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Berlin 1969.

GOROSTIDI PI 2020 = D. GOROSTIDI PI, *Tusculum V. Las inscripciones latinas de procedencia urbana*, Madrid 2020.
HAACK 2017 = M.-L. HAACK, *Ritual and cults*, 250-89 B.C.E., in A. NASO (ed.), *Etruscology*, Berlin-New York 2017, pp. 1203-1213.
HAMMARSTRÖM 1921 = M. HAMMARSTRÖM, *Griechisch-etruskische Wortgleichungen*, in "Glotta", 11, 3-4, 1921, pp. 211-217.
HARTUNG 1836 = J.A. HARTUNG, *Religion der Römer*, I-II, Erlangen 1836.
HENZEN 1848 = G. HENZEN, *Sulla tavola con iscrizione osca ritrovata ad Agnone*, in "AnnInst" V, 1848, pp. 382-414.
IOSSIF – LORBER 2007 = P. IOSSIF, C. LORBER, Laodikai and the goddess Nikephoros, in "AntClass", 76, 2007, pp. 63-88.
JANNOT 2005 = J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, Madison 2005.
KAJANTO 1981 = I. KAJANTO, *Fortuna*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, 17.1, Berlin-New York 1981, pp. 502-558.
KLINGSHIRN 2006 = W.E. KLINGSHIRN, *Inventing the sortilegus: lot divination and cultural identity in Italy, Rome and the provinces*, in C.E. SCHULTZ, P.B. HARVEY JR (eds.), *Religion in Republican Italy*, Cambridge 2006, pp. 127-161.
KLUGE 1909 = F. KLUGE, *Zur deutschern Etymologie*, in "Beiträge der Geschichte der deutschen Sprache und Literatur" (PBB), 34, 1909, pp. 552-571.
KOCH 1960 = C. KOCH, *Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung*, in O. SEEL (Hrsg.), Religio. *Studien zu Kult und Glauben der Römer*, Nürnberg 1960, pp. 39–93.
KREBS 2013 = C.B. KREBS, *Caesar, Lucretius and the dates of* De rerum natura *and the* Commentarii, in "CQ", 63, 2, 2013, pp. 772-779.
KROGMANN 1932 = W. KROGMANN, *Frutis*, in "Glotta", 20, 3-4, 1932, pp. 175-180.
LA REGINA 2012 = A. LA REGINA, *Sannio. Pietrabbondante*, in "StEtr", 75, 2012, pp. 315-327.
LA REGINA 2017 = A. LA REGINA, *Domus publica: un esempio di edilizia sacra nel Sannio*, in "MemLinc", 37,4 Lectio Brevis 2015-2016 (2017), pp. 405-437
LA REGINA – MAZZEO 2020 = A. LA REGINA – R. MAZZEO, *Sannio. Pietrabbondante*, in "StEtr", 82, 2020, pp. 348-354.
LATTE 1960 = K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
LAZARUS 1985 = F.M. LAZARUS, *On the meaning of Fors Fortuna: a hint from Terence*, in "AJPhil", 106, 2, 1985, pp. 359-367.
LEJEUNE 1951 = M. LEJEUNE, *Problèmes de philologie vénète*, "RevPhil", 25, 1951, pp. 202-235.
LEJEUNE 1952-1953 = M. LEJEUNE, *Inscriptions étrusques de la collection Froehner* in "StEtr", 22, 1952-1953, p. 134, n. 10, fig. 4.
LIETZ 2012 = B. LIETZ, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani,* Pisa 2012.
MAGGIANI 1994 = A. MAGGIANI, *Mantica oracolare in Etruria: litobolia e sortilegio*, in "RdA",18, 1994, pp. 68-78.
MAGGIANI 2010 = A. MAGGIANI, *Hintial. Il sacro in Etruria*, Firenze 2010.
MARAS 2016 = D. MARAS, *Fortuna etrusca*, in A. ANCILLOTTI, A. CALDERINI, S. MASSARELLI (a cura di), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica*, Roma 2016, pp. 453-467.
MARAS 2017 = D.F. MARAS, *Religion*, in A. NASO (ed.), *Etruscology*, Berlin-New York, 2017, pp. 277-316.
MIANO 2018 = D. MIANO, *Fortuna, Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford 2018.
MOMMSEN 1895 = TH. MOMMSEN, *C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium*, Berolini 1895.
MÜLLER 1839 = K.O. MÜLLER, *Sexti Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli Epitome*, Lipsiae 1839.
OREL 2003 = V. OREL, *A Handbook of German Etymology*, Leiden-Boston 2003.
OTTO 1910 = W.F OTTO, RE VII,1 (1910), cc. 12-40, *s.v. Fortuna.*
PALLOTTINO 1963 = M. PALLOTTINO, *Un gruppo di nuove iscrizioni tarquiniensi e il problema dei numerali etruschi*, in "SE", 32, 1963, pp. 107-129.
POCCETTI 2013 = P. POCCETTI, *De nouveaux théonymes osques et leur relation avec les divinités romaines*, in "REL", 91, 2013, pp. 27-46.
POCCETTI 2021= P. POCCETTI, *Le dediche votive su elmi*, in M.J. ESTARAN TOLOSA (ed.), *Des mots pour les dieux*, Bern 2021, pp. 121-146.

POKROWSKIJ 1906 = M. POKROWSKIJ, *Zur lateinischen Etymologie und Wortbildungslehre*, in “RhM”, 61, 1906, pp. 185-201.
PREISENDANZ-HENRICHS 1973 = K. PREISENDANZ, A. HENRICHS, *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I, Berlin 1973.
QUANDT 1962 = W. QUANDT, *Orphei hymni*, Berlin 1962.
QUARELLO 2018 = S. QUARELLO, *L’edificio D, lo scavo delle deposizioni votive e la dedica a Thufltha [Tarquinia]*, in “Aristonothos” 14, 2018, pp. 191-219.
RADKE 1965 = G. RADKE, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965.
RAWSON 1978 = E. RAWSON, *Caesar, Etruria and the* disciplina Etrusca, in “JRS”, 68, 1978, pp. 132-152.
RIX – MEISER 2014 = H. RIX, G. MEISER, *Etruskische Texte: editio minor*, Hamburg 2014.
RIGOBIANCO 2013 = L. RIGOBIANCO, *Su* numerus, genus *e* sexus*. Elementi per una grammatica dell’etrusco*, Roma 2013.
RUTTER 2001 = N.K. RUTTER, *Historia Numorum. Italy*, London 2001.
SALMASIUS 1689 = C. SALMASIUS, *Plinianae exercitationes in Caji Julii Solini Polyhistora*, I, Traiecti ad Rhenum 1689.
SARDELLA 2009 = B. SARDELLA, *Una ‘nuova’ emissione monetale di Larinum*, Considerazioni di storia e archeologia, 2009, pp. 51-58.
SCALIGER 1575 = J.J. SCALIGER, *In Sex. Pompei Festi libros de verborum significatione castigationes*, Geneva 1575.
SCHILLING 1954 = R. SCHILLING, *La religion romaine de Venus depuis les origines jusqu’au temps d’Auguste*, Paris 1954.
SELLA 1936 = P. SELLA, *Rationes Decimarum Italiae, Aprutium - Molisium. Le decime dei secoli XIII-XIV*, Città del Vaticano,1936.
SHIPP 1951 = G.P. SHIPP, *Two notes on the Latin vocabulary*, in “Glotta”, 31, 3-4, 1951, pp. 244-246.
SOLIN-CARUSO 2018 = H. SOLIN, P. CARUSO, *Inventa et reperta epigraphica Beneventana*, in “Oebalus” 13, 2018, pp. 329-339.
THOMSON DE GRUMMOND 2004 = N. THOMSON DE GRUMMOND, *For the Mother and for the Daughter: some thoughts and dedications from Etruria and Praeneste*, in A. P. CHAPIN (ed.), *Χάρις: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr*, “Hesperia Suppl.”, 33, 2004, pp. 351-370.
TIMPANARO 1968 = S. TIMPANARO, Recensione a O. SKUTSCH, *Studia Enniana*, London 1968, in “Gnomon” 42, 4, 1970, pp. 354-364.
TORELLI 1984 = M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
TORELLI 1999 = M. TORELLI, *Tota Italia*, Oxford 1999.
TRIER 1963 = J. TRIER, *Venus. Etymologien um das Futterlaub*, Köln – Graz 1963.
ULRICH 1993 R.B. ULRICH, *Julius Caesar and the creation of the Forum Iulium*, in “AJA”, 97, 1, 1993, pp. 49-80.
UNTERMANN 2000 = J. UNTERMANN, *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen*, Heidelberg 2000.
WALDE-HOFMANN 1938–1940 = A. WALDE, J.B. HOFMANN, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, I-II, Heidelberg 1938–1940.
WEINSTOCK 1971 = S. WEINSTOCK, *Divus Julius*, Oxford 1971.
WISSOWA 1910 = G. WISSOWA, *Frutis,* in *RE* 6, 1910, col. 188.
WISSOWA 1912 = G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.
ZEVI 2017 = F. ZEVI, *Fondazioni troiane nel Lazio tra fonti letterarie e archeologia*, in G. BONAMENTE, C. SANTINI, R. CRISTOFOLI (a cura di), *Le figure del mito in Properzio, Proceedings of the 20th Int. Conf. on Propertius (Assisi - Bevagna 2014)*, Turnhout 2017, pp. 397-427.

Fig. 1. Moneta di Larinum (Foto B. Sardella)

Fig. 2. Moneta di Aesernia (Foto R. Mazzeo)

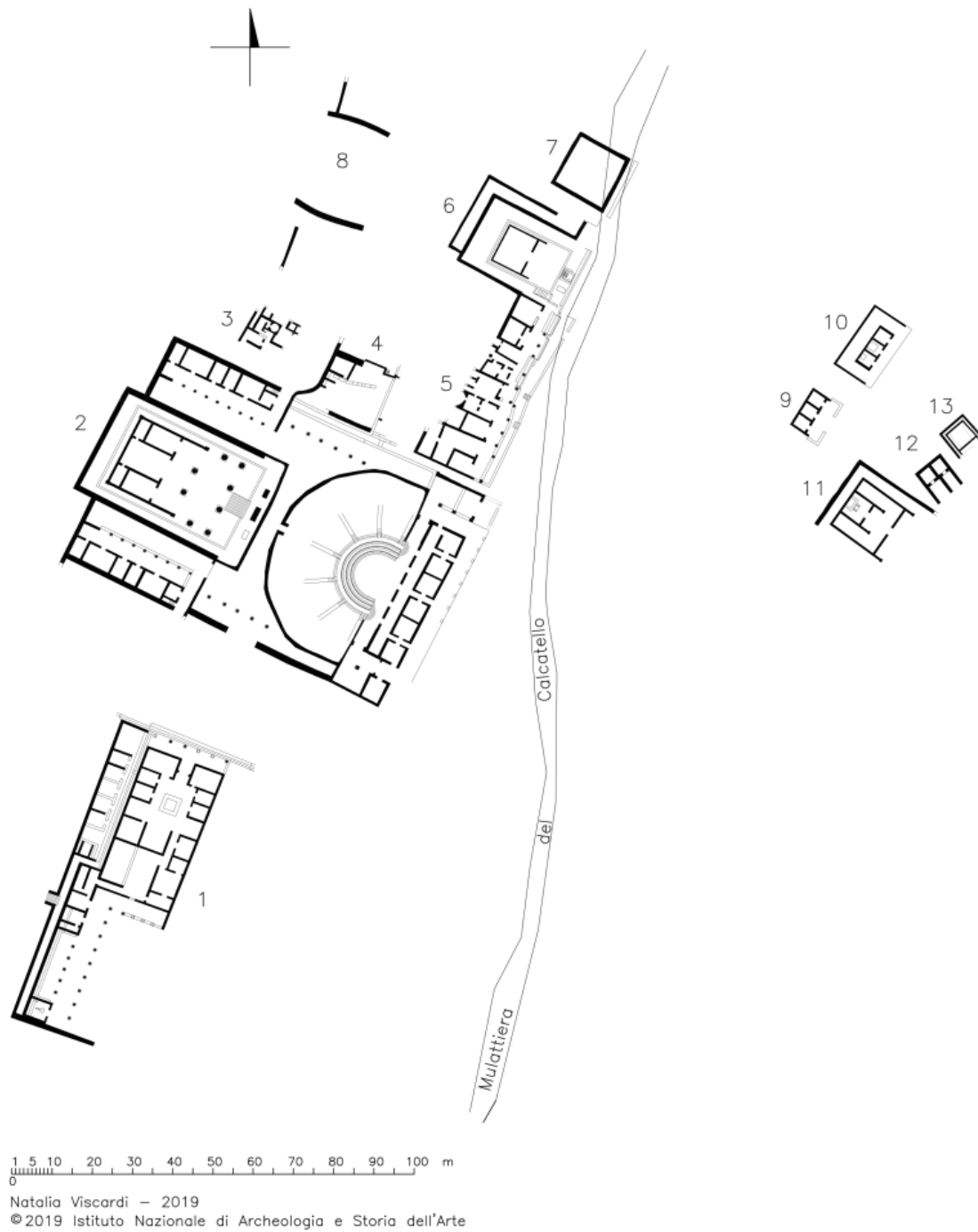



Fig. 3. Santuario di Pietrabbondante: 1. Domus publica; 2. Tempio B e Teatro; 5. sacelli e tabernae; 6. Tempio A; 10. Sacelli di tufo; 11. Tempio-erario. (VISCARDI 2019)

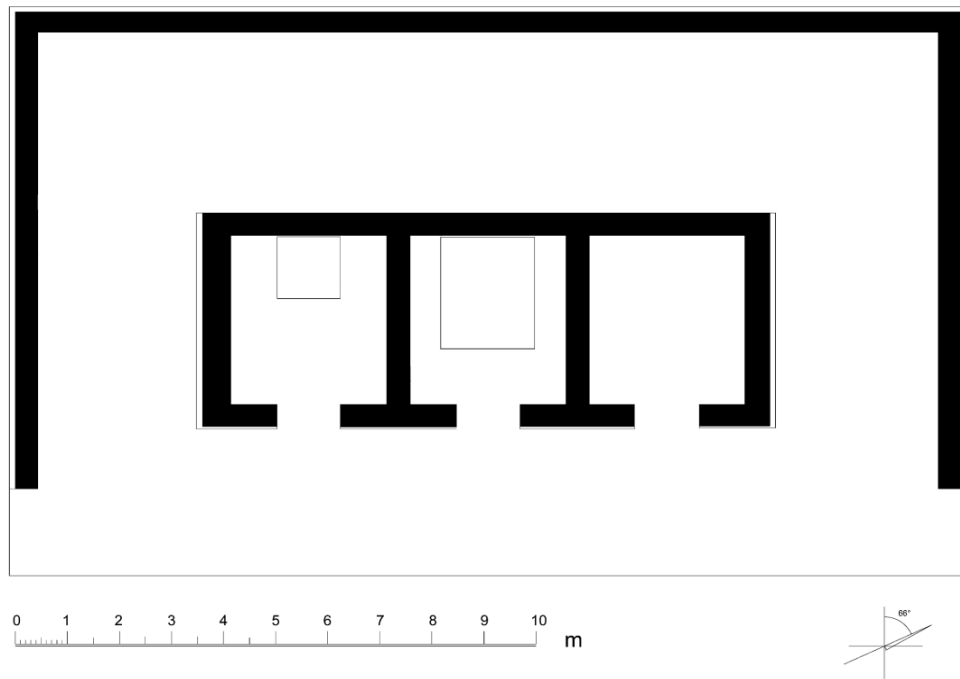



Fig. 4. Pietrabbondante. Sacelli di tufo (MAZZEO 2021)